

hierzulande unheilvoll auswirkende moderne Pathologien abwehrt: die »Bodenromantik: Zurück aufs Land« und die »Blut-und-Boden-Ideologie«. Eine dritte Pathologie, der MOREIRA entgegentritt, ist die »Ideologie der Nationalen Sicherheit«, unter der mehr als ein Land in Lateinamerika bis in die jüngste Vergangenheit zu leiden hatte. Positiv eruiert der Brasilianer dann drei Desiderate für Theologie und christliches Leben: Die »vorzugsweise Option für die Armen« (Puebla) habe sich gerade in der Landfrage zu bewahrheiten; als konsequente Weiterführung des Solidaritätsgedankens habe die Vorstellung Raum zu gewinnen, der Erde eigne — nicht als Produkt der Herrschaft technologisch-instrumenteller Vernunft, wohl aber als Gottes gutes Schöpfungswerk, das in der Ruhe des Sabbats bewundert werden will — eine besondere Würde (298–302); und schließlich führe kein Weg an einer Spiritualität des Konflikts bzw. der Bereitschaft zur konkreten Prophetie vorbei.

Zwei Gravamina darf der Rezensent nicht verschweigen: Seitens des Verlagslektorats hätte der Leser ein wenig mehr Sorgfalt im Vermeiden von Druckfehlern erwarten dürfen. Und zweitens: Eine Berücksichtigung des etwa zeitgleich in Lateinamerika und speziell im brasilianischen Bundesstaat Goiás geschriebenen Buches von M. de Barros Souza und J. L. Caravias, *Teologia da Terra* (deutsch in der »Bibliothek Theologie der Befreiung«, Düsseldorf 1990), um dessen Entstehen MOREIRA hat wissen müssen, hätte seine Studie noch wertvoller werden lassen. Aber um Mißverständnissen zuvorkommen: Die beiden Anmerkungen können die überzeugende Qualität des vorliegenden Buches auf keinen Fall schmälern.

Monheim-Baumberg

Horst Goldstein

Rehbein, Franziska C. SSps: *Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulturen. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé* (Stimmen der kommenden Kirche 3) Borengässer / Bonn 1989; 214 S.

Der hier zu besprechende Titel ist die deutsche Übersetzung einer 1985 von der Katholischen Universität Rio de Janeiro angenommenen Dissertation, die noch im selben Jahr bei Edições Loyola, São Paulo, unter dem Titel »Candomblé e Salvação« erschien. Ihre Autorin ist die 1935 in Westfalen geborene und seit 1963 in Brasilien lebende Steyler Heilig-Geist-Schwester FRANZISKA C. REHBEIN. Von 1978 bis 1986 war sie Direktorin des Theologischen Instituts der Diözese Ilhéus unter der Leitung des aus Münster/Westf. gebürtigen Franziskanerbischofs Valfredo Tepe, der Mitglied der Glaubenskommission der Brasilianischen Bischofskonferenz ist. Ilhéus, im Süden des brasilianischen Bundesstaates Bahia gelegen, gab der Verfasserin hinreichend Gelegenheit zum pastoralen Zusammenleben mit den von ihr erforschten afro-brasilianischen Kulturen. Die Studie gliedert sich logisch in vier Teile: Zunächst wird die Religion des (in Bahia so genannten, anderenorts in Brasilien indes mit anderen Namen bezeichneten) Candomblé beschrieben. Sodann fragt die Autorin nach Begriff und Praxis des Heils in der afro-brasilianischen Religion. Im dritten mit »Das Heil in Christus« überschriebenen Teil skizziert sie die christliche Soteriologie, um dann im vierten und wichtigsten Teil unter der Überschrift »Das Vorspiel und die Fülle« das Heilsverständnis im Candomblé und im Christentum einander gegenüberzustellen.

Schauen wir ein wenig näher hin: Die afro-brasilianische »Religion der Orixás« (Zwischengottheiten) — so der Titel des ersten Teils — ist in ihren afrikanischen Wurzeln charakterisiert durch das einheitlich-umfassende Bild von Welt und Mensch, Leben und Tod, Gott und Göttern, Riten und Religion. Alles ist von Leben (*Axé*) durchwoben. Die Menschen bilden in Familie, Clan und Stamm eine große Solidargemeinschaft ständigen Lebensflusses. Das Ideal des Lebens ist materiell-geistige Fülle, auch über den Tod hinaus. Auf religiöser Ebene kennt der Candomblé zwar einen höchsten Gott, der indes so anders, so fern, so unnahbar ist, daß er nicht eigentlich mit Kult bedacht wird. Entscheidend dagegen ist eine Fülle von Zwischengottheiten, bezogen auf die verschiedensten Situationen des Lebens (Blitz und Donner, Jagd und Ackerbau, Tod und Krankheit, Süßwasser und Salzwasser, Luft und Erde, Mutterschaft und Krieg ...), die man sich durch eine Vielzahl von Riten zu Diensten macht. Bezeichnend ist nun, daß diese Religion als Lebensinterpre-

tation afrikanischer Menschen ihrem Wurzelgrund entrissen wurde, als diese zwangsweise als Sklaven nach Brasilien geschafft, die Gemeinschaftsbande zerrissen, die kulturellen Bedingungen zerstört und ihnen fremde religiöse Formen des (iberisch-portugiesischen, vorreformatorischen) Katholizismus aufgepreßt wurden. Die Kreativität der afrikanischen Menschen im kolonialen Brasilien erweist sich nun darin, daß sie sich im »Terreiro«, im Kultzentrum des Candomblé das Symbol für das verlorene Afrika schaffen.

Charakteristisch für das im zweiten Teil dargestellte Heilsverständnis in den afro-brasilianischen Religionen dürfte das von der Verfasserin formulierte »Credo« des Candomblé sein:

Ich glaube an Gott,

Gesamtheit des Seins und Fülle ewiger Existenz, Schöpfer und Ursprung all dessen, was existiert, existiert hat und existieren wird;

er ist der vollständig Andere in bezug auf die Welt und die Dinge der Welt, sein Werk;

ein sehr guter Vater, allmächtig und allwissend, der uns ständig das Leben gibt durch seine Mittler, die Ahnen und die Orixás;

der für uns ein Leben will in Frieden und Harmonie mit seiner ganzen Schöpfung, den Menschen, den Tieren und den Dingen.

Ich glaube, daß das Leben des Menschen im Tode nicht aufhört, sondern daß der Mensch seine Daseinsform ändert (S. 61–62).

Bei der Erörterung der Frage, was das Christentum unter »Heil« verstehe, lehnt sich REHBEIN weithin dem von Karl Rahner formulierten Theologoumenon des »übernatürlichen Existentials« an: Der Mensch, wo und wann immer er lebe, trage eine Dynamik auf Gott hin in sich, die kategorial, das heißt als geschichtliche Konkretion, in der Offenbarung des Alten wie des Neuen Bundes thematisiert worden sei. »Die Heilsgeschichte koexistiert daher mit der geistigen Geschichte der Menschheit; sie verwirklicht sich immer und überall« (S. 157). Die Verfasserin möchte festgehalten wissen, »daß auf dem Gebiet der allgemeinen Heilsgeschichte die nicht-christlichen Religionen Heilswege sind« (S. 161).

Im vierten, vergleichenden Teil, in dem es um Gott, Christus, Leben in Fülle, Überwindung des Bösen, Feier des Heils und Leben der Toten geht, bedient sich die Verfasserin der Kategorie des Alten Testaments, um das Verhältnis zwischen Candomblé und Christentum bezüglich dieser Punkte in ihrem Sinn von Kontinuität, Diskontinuität und Überbietung jenes durch dieses, von Vorspiel zur Fülle sowie von Ankündigung der Wirklichkeit zu interpretieren.

Der Rezensent darf Autorin, Übersetzer und Verlag zur Veröffentlichung der Untersuchung in deutscher Sprache beglückwünschen. Das Buch ist eine große Hilfe zur Verdeutlichung der Probleme einer örtlichen Kirche mit sehr markanten Charakteristika und Herausforderungen in der Breite der universalen Kirche. Die Anerkennung fällt um so bewußter aus, als der Verfasserin eine Grundlagenstudie im Sinne solidester Befreiungstheologie gelungen ist, will sagen: eine Theologie aus einer evangeliumsgemäß vorzugsweisen, jedoch nicht ausschließlichen Option für die Armen.

Ein paar kritische Anmerkungen vermögen die insgesamt positive Einschätzung nicht zu beeinträchtigen: Gewünscht hätte sich der Rezensent eine Hervorhebung der überaus beachtlichen Stellung der Frau in diesen Kulturen (insbesondere durch eine weibliche Autorin, in einem Land, dessen Kirche im Jahr 1990 gerade die Problematik der Frau thematisierte). In dem Zusammenhang sei auch vermerkt, daß der Übersetzer einer immer sensibler werdenden weiblichen Leserschaft die »irmãos« tunlich mit »Geschwister« verdeutscht hätte. Ärgerlich, daß die Autorin noch nicht wahrgenommen hat, welch böse Geschichtsklitterung der Terminus »Spätjudentum« beinhaltet, wo doch angesichts der zweitausendjährigen Geschichte Israels nach Jesus es um nichts anderes als um »Frühjudentum« gehen kann. Daß die Vorstellung des Candomblé vom fernen, unnahbaren Gott Olorum »in etwa dem Glauben des Alten Testaments [entspricht], denn auch in Israel schuf man kein plastisches Bild von Gott« (S. 164) muß — gelinde gesagt — bezweifelt werden; auch in der Hebräischen Bibel trägt Jahwe anthropomorphe Züge des ganz nahen Gottes. Merkwürdig die Zitationsweise von Bibelstellen mit einem Schrägstrich ...

Gleichwohl: FRANZISKA REHBEIN mitsamt ihrem Übersetzer Augustin Tepe O.F.M. ist eine hilfreiche Veröffentlichung zum Nutzen aller Studiosi wie aller Freunde der Kirche in Brasilien gelungen.

Monheim–Baumberg

Horst Goldstein

Bernhardt, Reinhold: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1990; 263 S.

Nicht zuletzt durch die provozierenden Neuansätze der sog. »Pluralistischen Theologie« wird die »Theologie der Religionen« immer mehr zu einem Wetterwinkel der theologischen Diskussion. Die Vielzahl kreativer Impulse zur theologischen Neubestimmung des Verhältnisses des Christentums zu nichtchristlichen Religionen führt zuweilen aber auch zu einem Defizit an sprachlicher, begrifflicher und (theologisch-)systematischer Präzision. Vor dem Hintergrund dieser zunächst durchaus produktiven Unübersichtlichkeit bietet die vorliegende Monographie, die in Heidelberg als theologische Dissertation eingereicht wurde, im besten Sinne des Wortes eine *historische Vergewisserung in systematischer Absicht*.

Kap. I: Die Pluralismuserfahrung einer überkomplexen Wirklichkeit, die den christlichen Absolutheitsanspruch seiner Unzeitgemäßheit zu überführen beansprucht (11), aber vor allem die mit der Aufklärung und Moderne einhergehende Krise (12 f., 19–22), die — nochmals postmodern verschärft (13) — den christlichen Geltungsanspruch in die »Defensive des Begründungszwanges« (14) führt, bilden den historischen und geistesgeschichtlichen Einstiegspunkt und zugleich den Gegenstand der Untersuchung. Ihr primäres Erkenntnisinteresse gilt einer Bestandsaufnahme und idealtypischen Systematisierung der gesamten Absolutheitsdiskussion von der Aufklärung bis zur Gegenwart mit dem Ziel einer Typologisierung der verschiedenen konzeptionellen Entwürfe. Ihr weiteres Interesse gilt dem Versuch, nach der Möglichkeit einer theologischen Neubestimmung des christlichen »Absolutheitsanspruchs« zu fragen. *Kap. II:* Als Zugang zu einem Modellraster für die idealtypische Systematisierung der verschiedenen Absolutheitskonzepte wählt B. den Weg einer formalen sprach- und strukturanalytischen Deutung des Begriffs »Absolutheitsanspruch«. In einer äußerst differenzierten und komplexen Analyse bestimmt er den »Absolutheitsanspruch« als einen im religiösen Kontext erhobenen relationalen »Geltungsanspruch« (31), der sodann in seinen »Ausdrucksfunktionen« (»Geltungsbereich«, »Geltungsbestimmung«, »Geltungsinhalt«) erfaßt wird (31–42). Dieses begriffliche Instrumentarium wird in *Kap. III* genutzt, eine idealtypische Modellkonzeption zu entwerfen. Es soll ein »konturenscharfes, übersichtliches [...] Schema« (56) entstehen, mit dessen Hilfe die in der Theologiegeschichte aufgetretenen Konzepte nicht nur systematisiert, sondern auch, angesichts der ungeheuren Stofffülle, auf ein »operationales Maß« (57) reduziert werden können. Aus diesem Grunde beschreitet die Untersuchung auch weniger den Weg einer »differenzierenden Detailbetrachtung« als vielmehr den einer formal-strukturellen Vergleichsanalyse, die ihr Hauptaugenmerk auf das Kriterium der Geltungs- bzw. Beziehungsbestimmung des Christentums zu nichtchristlichen Religionen richtet, das somit einen modellkonstituierenden Charakter erhält und das fundamentum divisionis bildet (56). Das »deduktiv« (56) erschlossene Systematisierungsraster bündelt die verschiedenen Konzepte zu einem dreiteiligen Schema: zum Modell einer »dualistisch-exklusiven Alleingeltung«, einer »hierarchischen Superiorität« und einer »inkluisiven Dualität«. Das *Kap. IV* ist der umfassenden Darstellung und kritischen Würdigung von drei »hervorragende[n] Einzelentwürfe[n]« (128) gewidmet. Steht die Position von Ernst Troeltsch für das Modell der »hierarchischen Superiorität« (128–149) und wird Karl Barth als Vertreter des exklusiv-dualistischen Alleingeltungs-Modells vorgestellt (149–173), so gilt Karl Rahner als Repräsentant des inkluisiven Dualitäts-Modells (174–197). Ein die gewohnten Bahnen verlassendes religionstheologisches Konzept vertritt die »Pluralistische Religionstheologie«, als deren Vertreter (*Kap. V*) John Hick behandelt wird. Seinen Ansatz kann B. mit Hilfe der gewonnenen Kategorien als Modell einer »äquivalenten Gleichordnung der Religionen« (199) idealtypisch klassifi-